

Taula
(UIB) núm. 13-14 1990

HEIDEGGER I SCHELLING

Francesc Pereña

El comentari de Heidegger a l'*Escrit sobre la llibertat* de Schelling va ser publicat per H. Feick l'any 1971 a partir dels manuscrits de les «*Vorlesungen*» dictades per Heidegger a Friburg l'any 1936. Almenys per dues raons aquest comentari em sembla particularment interessant. La primera és que constitueix un dels textos en què Heidegger es pronuncia més extensament sobre l'idealisme. La segona és el document de la confrontació de dos pensaments que es troben, cada un pel seu costat, en un punt d'inflexió: la virada de Schelling que portarà a la filosofia tardana o filosofia positiva, la que es gira contra l'idealisme de la primera època, i —només cal remarcar la data de les «*Vorlesungen*»— la famosa «*Kehre*» de Heidegger.

En aquest mateix segon punt d'interès radica, però, la dificultat de la interpretació i la valoració tant de l'obra de Schelling com del comentari que Heidegger en fa. Tanmateix, això ens dóna ocasió de plantejar els problemes com a problemes. I el problema que, al caient del comentari heideggerià, vull plantejar, és el de la relació entre antropologia i crítica de l'idealisme que, tenint en compte el contingut i el marc referencial del text de Schelling, involucra un tercer element que és la teologia.

La manca de temps fa del tot impossible presentar, ni que sigui d'una manera extremadament sintètica, el mapa d'un problema d'aquest abast. I tanmateix és del tot imprescindible començar per un disseny esquemàtic del que ens sembla la posició de Schelling independentment del comentari de Heidegger, per poder interpretar en un segon moment la posició d'aquest.

El problema que planteja el Schelling de 1809 és el de la possibilitat i el lloc d'una antropologia en el marc d'una concepció teofànica. Allò problemàtic del problema és esmentat en el títol complet de la *Freiheitschrift: Investigacions filosòfiques sobre l'essència de la llibertat humana i els temes (Gegenstände) que s'hi relacionen*, i explicitat de bon principi: aquests *Gegenstände* són: mal, personalitat, etc. Del que es tracta és d'evitar el que semblava inevitable en la *Identitätsphilosophie*, el que X. Tilliette anomena «l'holocaust d'allò finit». Però això no pot voler dir, en cap cas, posar en qüestió la veritat del panteisme, ans al contrari: veritat equival a sistema, i «el sistema de la llibertat no pot ser altra cosa que panteisme».

A la pregunta per la relació panteisme-idealisme, Schelling respon amb el que podríem anomenar una «ambivalència calculada»: l'idealisme és, sí, la més elevada filosofia del nostre temps; però si en algun moment Schelling gosa dir que és també el veritable realisme, no tarda a fer-se enrera: l'idealisme dóna llibertat com a possibilitat del mal. I això perquè l'idealisme és, com tots els sistemes moderns i, en rigor, com tots els de la gran tradició filosòfica, un sistema formal, mancat de carn i sang.

Una antropologia en el marc d'una concepció teofànica vol dir, per Schelling, una *teoantropologia* amb carn i sang, és a dir, un sistema no formal que és un panteisme en el qual l'home apareix definit com a *absolutitat derivada*. Res més aliè a la pretensió de Schelling que l'erecció d'una alternativa teologia-antropologia. Més aviat es tracta d'evitar l'holocaust de la realitat positiva, és a dir, de salvar ensems la possibilitat d'una antropologia, i d'una teologia positives.

Per el Schelling de 1809 és, per tant, absolutament clar que això significa adoptar la posició contrària a la de Jacobi en la ressonant disputa de l'epinocisme, l'alternativa insuperable filosofia-teologia, posició representada a la *Freiheitschrift* per la figura d'Eschenmayer, amb qui Schelling polemitzà amb la seva habitual agressivitat; així com que no es tracta d'una reacció teista contra el panteisme. Tanmateix, Schelling és

conscient de la necessitat d'introduir en el discurs una diferència radical, la diferència entre fonament i existència (base i principi ideal). Entorn d'aquesta diferència es construeix el discurs de Schelling com a alternativa als sistemes formals.

Al meu parer, Schelling s'apropa amb aquesta posició a la perspectiva de la radicalitat de la diferència originària com no havia fet abans ni ho farà després. Des d'aquest punt de vista, interpreto la filosofia tardana de fet com un retrocés, possiblement a posicions pre-idealistes, respecte a la posició de 1809. Aquest retrocés és degut al fet que la diferència, com a diferència originària, és un càrrega explosiva en el si del discurs teològic, com ho prova el fet que al final de la *Freiheitschrift* Schelling es veu obligat a desactivar la diferència després d'haver pres ja inicialment precaucions introduint-la com a diferència en Déu. Ho fa subordinant-la a l'*Ungrund*, que caracteritzà justament com a *absoluta indiferència* és a dir, d'una manera màximament formalista.

El que Schelling vol pensar és, en expressió de Heidegger, un Déu en devenir (*ein werdender Gott*), però aquest pensament fa saltar els esquemes de la teologia –almenys d'una teologia filosòfica, a la qual Schelling en cap cas vol renunciar– si no se sotmet aquest *Werden* al *Sein* de la identitat absoluta.

Vistes les coses sota aquest prisma, i considerant:

1) Que en la perspectiva de la radicalitat de la diferència hi ha continguda la crítica buscada de l'idealisme, i que:

2) La *Freiheitschrift* pertany, segons sembla que reconeix la *Schellingforschung*, al període antropològic de l'obra schellingiana i constitueix probablement la gran aportació de Schelling a l'antropologia filosòfica, hom podria concloure que la desteologització d'aquesta obra en la forma d'una lectura purament antropològica ens procura per si mateixa la crítica de l'idealisme. Crec, tanmateix, que aquesta és una conclusió precipitada i que el desemmascarament de la teologia és condició necessària però no suficient de la veritable crítica de l'idealisme, cosa que vol dir que aquesta crítica no pot ser idèntica a una antropologia per la mateixa raó per la qual l'idealisme no és una antropologia. I no ho és perquè –i aquí rau segons em sembla la dificultat essencial de la confrontació amb l'idealisme– la dimensió de la *REFLEXIÓ*, sigui la que sigui, no és la dimensió de cap *Realphilosophie*. En aquest sentit, en virtut de l'exigència d'establir la relació adequada entre antropologia i crítica de l'idealisme evitant la seva identificació, el que cal concloure es que el simple desemmascarament de la diferència en Déu com a diferència en l'home *NO* ens proporciona, sinó que la passa per alt, la crítica buscada i continguda en la perspectiva de la diferència originària.

La pregunta és ara: ¿Quina és la posició de Heidegger en aquest aspecte en el comentari a la *Freiheitschrift*? Direm d'entrada que la resposta a la pregunta topa amb la dificultat que en el text de Heidegger

no sempre és clar fins a quin punt aquest fa seva la posició de Schelling en el moment que l'exposa. En tot cas, el que sembla clar és que el tarannà general denota un acord de principi, tot i que Heidegger és en aquest text més expositiu que el que té per costum ser-ho. En segon lloc cal observar que Heidegger és un dels que veuen en la *Freiheitschrift* una antropologia: en tot allò de què tracta –diu– tracta únicament de l'home, i les determinacions principals sorgeixen de la correspondència amb l'home, amb la qual cosa sembla que dona la raó a Habermas quan afirma que el mètode de el Schelling de la *Freiheitschrift* és antropomorfista. L'afirmació de Habermas té el suport del mateix Schelling en la reivindicació, en la polèmica amb Eschenmayer, d'una total humanització (*Vermenschlichung*) de Déu. Òbviament Schelling no pretén –aquest és precisament el sentit de la polèmica amb Eschenmayer –Jacobi– que això legítimi una deiteologització de la *Freiheitschrift*. En un sentit favorable a Schelling es pronuncia Heidegger en comentar la caracterització del fonament en Déu com a *Anhel* (*Sehnsucht*).

Aquí resulta gairebé impossible evitar l'objecció que en aquesta proposició es transfereix a Déu un estat (*Zustand*) humà. Sí, però també podria ser altrament. ¿Qui ha provat mai que l'anhel és exclusivament humà? ¿I qui ha rebutjat amb raons suficients que allò que anomenem «anhel» i en el qual som (*Worin wir stehen*) no és en darrer terme quelcom Altre que nosaltres mateixos? ¿No inclou l'anhel quelcom tal que no tenim cap raó per limitar-lo allò humà, que més aviat ens obliga a concebre-l com allò en que tremquem el que ens limita i som portats *més enllà de nosaltres*? ¿No és precisament l'anhel la prova que l'home és quelcom altre que solament un home?

És clar que la llança que trenca Heidegger a favor de la manera de procedir antropomorfista de Schelling no pretén ser precisament una defensa de l'antropocentrisme, o de la tesi de la pura autoidentitat de l'home, per no parlar de la reducció de la filosofia a antropologia. En el mateix sentit, al final del comentari a Schelling, Heidegger reprèn el tema i dedica una llarga reflexió a la qüestió de l'antropomorfisme, la resolució de la qual, diu, depèn de la resposta a preguntes que passen per alt partidaris i detractors. De fet es tracta de preguntes retòriques, per tal com la seva formulació conté en si mateixa la resposta de Heidegger. Per manca de temps n'esmentarem tan sols una, que apunta a la mateixa direcció que el comentari precedent: ¿No és l'home un ens tal que, com més originàriament és ell mateix, menys és solament i primàriament ell mateix? Aquesta pregunta, que podria ser vista com la formulació quintaessenciada del plantejament global del pensament de Heidegger, deixa ben clara la pretensió justament d'una antropologia no antropocentrista. Tanmateix, mentre que per Schelling la referència teològica és absolutament explícita, la defensa que fa Heidegger de la posició de Schelling no va fins al punt d'assumir aquesta referència, absent en els

textos esmentats. A Heidegger l'interessa la *Freiheitschrift* perquè en aquesta obra el problema de l'home es planteja en el marc de la pregunta ontològica.

En aquest sentit no se li escapa la importància cabdal de la distinció fonament-existència, que anomena *Die Seynsfuge* (la juntura de l'Èsser). Cal dir que Schelling no introdueix la distinció a la *Freiheitschrift* com una novetat sinó que es remet a la filosofia de la naturalesa del nostre temps, tot citant el passatge d'*Exposició del meu sistema de filosofia* de 1801 en què la distinció apareix. La veritat és, però, que la introducció de la distinció a la *Freiheitschrift* canvia radicalment les coses en aquesta mateixa obra, per exemple la valoració de Spinoza en el context dels nous termes en què es planteja la qüestió del panteisme. En reconèixer Heidegger la importància de la novetat amb l'afirmació que la distinció no assoleix fins a la *Freiheitschrift* el seu veritable abast, el que veu és, em sembla, en la *Seynsfuge*, la diferència com a deferència originària, és a dir, la *diferència ontològica*.

Ara bé, en la mateixa mesura en què Schelling s'acosta a la crítica buscada de l'idealisme en aquesta concepció de la diferència, se n'allunya en la mesura en què en fa una pura diferència òntica, és a dir, en la mesura en què la transforma en una polaritat de principis de signe contrari: principi alògic (obscuritat)-enteniment (llum). I en aquest cas, la novetat no és ja d'aquest abast, perquè la diferència funciona de fet com funcionava a la *Naturphilosophie*: de força contractiva (gravetat)-força expansiva (llum). I de la mateixa manera que la *Naturphilosophie* trobava la seva resolució en la *Identitätsphilosophie*, la nova polaritat, ara de categories teoantropològiques de què són matriu els elements de la distinció, exigeix encara el pas que consisteix en la subordinació de la diferència a la indiferència absoluta de l'*Ungrund*, el pas que queda exclòs si la diferència és pensada com a originària, és a dir, justament com a diferència ontològica.

El que és essencial remarcar, en aquest punt, és la necessitat de no confondre aquesta diferència amb qualsevulla diferència pensada en termes de polaritat (o, en general, de relacions entre determinacions òntiques). Per aquesta raó no pot tractar-se d'una diferència *interior* a la *Naturphilosophie* o a la teologia, ja que la diferència en Déu = diferència en la identitat, i per tant, no diferència originària. Però per la mateixa raó no pot ser diferència en l'home: la seva antropologització no és menys una confusió amb una altra diferència que la seva teologització o la seva naturalització. Essent més aviat la dimensió en la qual pot configurar-se, des de la crítica a l'idealisme que és, la *Gestalt* d'una nova antropologia, aquesta no aporta la crítica sinó que la pressuposa.

Des d'aquest punt de vista, i tornant a Heidegger, ens hem de preguntar si aquesta diferència no marca un límit que és precisament el límit de l'antropomorfisme; més concretament, si el reconeixement d'allò

Altres de què ens parla Heidegger és compatible, al marge de la qüestió: teologia, antropologia o teoantropologia?, amb la determinació, que ell aprova en Schelling, del fonament com a anhel (cosa que vol dir: si és compatible amb la seva determinació). Sota la suposició que les raons teològiques de Schelling no són les raons de Heidegger, la pregunta per les raons d'aquest ens condueix a les paraules que segueixen immediatament l'esmentada justificació de la posició de Schelling: ¿No és precisament l'anhel la prova que l'home és quelcom altre que tan sols un home? Aquestes paraules ens donen, en efecte, una clau important: l'anhel pot ser considerat allò altre que l'home per referència a una caracterització purament intel·lectualista, pròpia dels sistemes formals que exclouen de l'home les determinacions del principi obscur. Però si Heidegger comparteix la crítica de Schelling a l'intel·lectualisme dels sistemes formals, això suposa la integració en l'home de les determinacions que només són *altres* en una antropologia intel·lectualista. La integració de les determinacions alògiques en l'essència de l'home és sens dubte una de les grans aportacions del paradigma posthegelià, a la qual una de les grans aportacions del paradigma posthegelià, a la qual contribueixen decisivament Schelling i Heidegger. Però si s'autoritza l'antropomorfisme sense límits que permet la caracterització del fonament com a anhel amb la coartada del joc de diferències guanyat per l'antropologia antiintel·lectualista, es posa una diferència intraantropològica en el lloc de la diferència originària.

D'altra banda, les coses estan prou clares: si —com el mateix Heidegger admet malgrat tot— la caracterització del fonament com a anhel *ÉS* antropomorfisme, el que s'implica, sigui quina sigui la *valoració* del mètode antropomorfista, és que l'anhel és una determinació de l'*anthropos*. Però hi ha més. En valorar la crítica de Schelling a l'idealisme, Heidegger es posa al seu costat i deixa les coses encara més clares:

L'idealisme... pressuposa el concepte de l'home com un *JO RACIONAL*, el concepte que exclou una experiència fonamental més originària de l'essència de l'home. Amb tot, segons l'exigència pròpia de l'idealisme..., l'essència de l'home és el lloc de determinació de l'essència de l'Ésser en general... Així doncs, si l'idealisme s'ha d'excloure a si mateix d'una determinació essencial més originària de l'home, no pot per si mateix desenvolupar de manera suficientment originària la qüestió de l'Ésser en general.

La crítica de l'idealisme com a intel·lectualisme i l'abast il·limitat de l'antropomorfisme es basen, per tant, en el següent: 1: l'essència de l'home és el lloc de determinació de l'ésser en general, i 2: el *JO RACIONAL* no és un bon candidat com a determinació originària. Però no és el jo racional, com a condició de possibilitat de tota determinació, certament lloc de determinació de l'ésser en general, però, *per això mateix*,

NO la determinació més o menys originària d'un ens, per tant, no una determinació de l'essència de l'home? I si en topar-se el jo racional com a *REFLEXIÓ* amb la diferència originària queda barrat el pas a l'*Aufhebung* de la facticitat de l'home en la subjectivitat absoluta, i legitimada l'antropologia posthegeliana enfront de l'idealisme com a intel·lectualisme, no per això cau ella mateixa en l'àmbit de la facticitat, on pot ser merament *originada*. En aquest sentit, si la reflexió pertany tanmateix a l'essència de l'home, hi pertany com a principi de determinació i principi d'identitat en una facticitat alliberada en la seva pluridimensionalitat del reduccionisme intel·lectualista, però no hi queda reduïda.

En aquesta direcció el Schelling de la *Freiheitschrift*, que –com ja hem dit– retrocedeix davant les conseqüències de la diferència originària, ens dóna, tanmateix, en el context de la crítica als sistemes formals, una pista respecte al que –per emprar una expressió de Heidegger– és el que és digne de ser pensat. Del que és tracta –afirma– és d'entendre que el *PRINCIPI IDEAL* no deixa de ser el principi pel fet de tenir una base.